汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

作为意志和表象的世界

〔德〕叔本华 著

商务印书馆
SINCE 1897
The Commercial Press

VISIT…

LANZAROTE Caliente.COM

图书在版编目(CIP)数据

作为意志和表象的世界/(德)叔本华著;石冲白译.—北京:商务印书馆,2011
"汉译世界学术名著丛书"(分科本)
ISBN 978-7-100-07829-0

Ⅰ.①作… Ⅱ.①叔…②石… Ⅲ.①哲学理论--德国--近代 Ⅳ.①B516.41

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第041052号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
作为意志和表象的世界
〔德〕叔本华 著
石冲白 译
杨一之 校

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商务印书馆发行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07829-0

2011年6月第1版 开本880×1240 1/32
2011年6月北京第1次印刷 印张23¼
定价:82.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视逐译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。逐译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

大自然到底能否究诘呢？

——歌 德

第一版序

我原预定在这里提示一下应该怎样读这本书，才能在可能的情况之下加以理解。要由这本书来传达的只是一个单一的思想，可是，尽管我费尽心力，除了用这全本的书以外，还是不能发现什么捷径来传达这一思想。我认为这一思想就是人们在哲学的名义之下长期以来所寻求的东西。正是因为寻求了好久而找不到，所以有历史素养的人们，虽有普林尼早就给他们讲过“直至成为事实之前，多少事不都是人们认为不可能的吗？”（《自然史》，7.1.）仍然以为这是干脆不能发现的东西了，犹如不能发现点石成金，医治百病的仙丹一样。

上述这一待传达的思想，按人们所从考察它的各个不同的方面，就分别出现为人们曾称之为形而上学、伦理学、美学的那些东西。诚然，如果这思想就是我所认为的那东西，如上面所交代的，那么，它也就必然是这一切。

一个思想的系统 总得有一个结构上的关联，也就是这样一种关联：其中总有一部分〔在下面〕[1] 托住另一部分，但后者并不反过来又托住前者；而是基层托住上层，却不为上层所托起；上层的顶峰则只被托住，却不托起什么。与此相反，一个单一的思想，不管它的内容是如何广泛，都必须保有最完整的统一性。即令是为了传达的方便，让它分成若干部分，这些部分间的关联仍必须是有机的，亦即这样一种关联：其中每一部分都同样涵蕴着全体，正如全体涵蕴着各个部分一样；没有哪一部分是首，也没有哪一部分是尾。整个思想通过各个部分而显明，而不预先理解全部，也不能彻底了解任何最细微的部分。可是，尽管一本书就内容说和有机体是那么相像，但在形式上一本书总得以第一行开始，以最后一行结尾；在这方面就很不和有机体相像了。结果是形式和内容在这儿就处于矛盾的地位了。

在这种情况之下，要深入本书所表达的思想，那就自然而然，除了将这本书阅读两遍之外，别无良策可以奉告；并且还必须以很大的耐性来读第一遍。这种耐性也只能从一种自愿培养起来的信心中获得：要相信卷首以卷尾为前提，几乎同卷尾以卷首为前提是一样的；相信书中每一较前面的部分以较后面的部分为前提，几乎和后者以前者为前

提是一样的。我之所以要说“几乎是”，因为事情并非完全如此。并且，只要有可能便把比较最不需要由后面来说明的部分放置在前那样的事，以及凡是对于容易理解和明晰有点儿帮助的东西，都已忠实地、谨严地做到了。是的，在这方面要不是读者在阅读中不只是想到每处当前所说，而且同时还想到由此可能产生的推论这也是很自然的，从而除了本书和这时代的意见，估计还有和读者的意见，实际上相反的那些矛盾之外，还可能加上那么多预料得到，想象得到的其他矛盾，假如读者不是这样，那么就会在一定程度上甚至达到如下的情况，即原来只是误会也必然要表现为激烈的反对了。于是人们更不认识这是误会了，因为艰苦得来的论述之清晰，措辞的明确，虽已使当前所谈的东西所有的直接含义无可怀疑，然而总不能同时说出这当前所谈的和其余一切一切的关系。因此，在读第一遍时，如已说过的，是需要耐性的。这是从一种信心中汲取的耐性，即深信在读第二遍时，对于许多东西，甚至对于所有一切的东西，都会用一种完全不同于前此的眼光来了解。此外，对于一个很艰深的题材要求其可以充分理解乃至不甚费力便可以理解，这种认真的努力使间或在书中这儿那儿发现重复，是具有理由的。整个有机的而不是链条式的结构也使间或要两次涉及同一个段落有其必要。也正是这一结构和所有一切部分间的紧密关联不容许我采取我平日极为重视的划分章节的办法，因而不得不将就把全书分为四篇，有如一个思想的四种观点一般。在每一篇中，都应留意不要因必须处理的细节而忽视这些细节所属的主要思想以及论述的全部程序。这便说出了对于不太乐意（对哲学家不乐意，因为读者自己便是一位哲学家）的读者要提出的第一项不可缺少的要求。这对下面的几项要求也同样是不可少的。

第二个要求是在阅读本书之前，请先读本书的序论。这篇序论并不在本书的篇幅中，而是在五年前以《充分根据律的四重根——一篇哲学论文》为题就已出版了的一本书。不先熟悉这个序论，不先有一段预习功夫，要正确理解本书是根本不可能的。本书也处处以那篇论文的内容为前提，犹如该论文就在本书的篇幅中似的。并且还可以说，那篇论文如果不是先于本书几年前就已出版了的话，大概也不会以序论的形式置于本书卷首，而将直接并合于本书第一篇之内。现在，凡在那儿已说过的，在本书第一篇内就都省略了；单是这一缺陷就显示了这第一篇的不够圆满，而不得不经常以援引那篇论文来填补这一缺陷。不过，对于重抄自己写过的东西，或是把说得已够明白的东西，重复辛苦地又用别的字眼儿来表达一番，那是我极为厌恶的。因此，

尽管我现在很有可能以更好的形式赋予那篇论文的内容，譬如说清除掉我当时由于太局限于康德哲学而有的一些概念，如“范畴”、“外在感”、“内在感”等；我还是宁愿采取这随时随地填补缺陷的办法。同时，我在那时也绝未深入地在那些概念上纠缠，所以那篇论文中的这些概念也只是作为副产品而出现的，和主题思想完全不相干。因此，只要理解了本书，在读者思想中就会自动的纠正那篇论文中所有这些处所。但是，只有在人们由于那篇论文而充分认识了根据律之后：认识它是什么，意味着什么，对什么有效，对什么无效，认识到根据律并不在一切事物之先，全世界也不是先要遵从并符合根据律，作为由根据律推论来的必然结果才有的；倒不如说这定律只不过是一个形式；假如主体正是进行认识的个体，那么，常以主体为条件的客体，不论哪种客体，到处都将在这种形式中被认识：只有认识了这些之后，才有可能深入这里第一次试用的方法，完全不同于过去一切哲学思维的方法。

但是，上述那种厌恶心情使我既不愿逐字抄写，也不愿用别的更差劲的字眼儿（较好的我已尽先用过了）第二次去说同一的东西；这就使本书第一篇还留下第二个缺陷。因为在我那篇《视觉与色彩》的论文第一章所说过的，本可一字不改的移入本书第一篇，然而我都把它省略了。所以，先读一读我这本早期的小册子，在这里也是一个先决条件。

最后，谈到对读者提出的第三个要求：这甚至是不言而喻就可以假定下来的；因为这不是别的，而是要读者熟悉两千年来出现于哲学上最重要的和我们又如此相近的一个现象：我是指康德的主要著作。这些著作真正是对〔人的〕精神说话的，它们在精神上所产生的效果，虽在别的地方也有人这样说过，我认为在事实上很可比作给盲人割治翳障的外科手术。如果我们再继续用比喻，那么，我的目的就是要把一副黑色眼镜送到那些割治手术获得成功的病人手里。但是，他们能使用这副眼镜，毕竟要以那手术本身为必要的条件。因此，尽管我在很大限度内是从伟大的康德的成就出发的，但也正是由于认真研读他的著作使我发现了其中一些重大的错误。为了使他那学说中真纯的、卓越的部分经过清洗而便于作为论证的前提，便于应用起见，我不得不分别指出这些错误，说明它们的不当。但是，为了不使批评康德的这些驳议经常间断或干扰我自己的论述，我只得把这些驳议放在本书卷末特加的附录中。如上所说，本书既以熟悉康德哲学为前提，那么，

熟悉这附录部分也就同样是前提了。从而，在这一点上说，未读本书正文之前，先读附录倒是适当的了；尤其是附录的内容恰同本书第一篇有着紧密的关联，所以更以先读为好。另一方面，由于这事情的本性使然，附录又会不时引证书内正文，这也是不可避免的。由此而产生的后果不是别的，而是附录也恰同本书的正文部分一样，必须阅读两遍。

所以康德 的哲学对于我这里要讲述的简直是唯一要假定为必须彻底加以理解的哲学。除此而外，如果读者还在神明的柏拉图 学院中留连过，那么，他就有了更好的准备，更有接受能力来倾听我的了。再说，如果读者甚至还分享了《吠陀 》[2]给人们带来的恩惠，而由于《邬波尼煞昙》U给我们敞开了获致这种恩惠的入口，我认为这是当前这个年轻的世纪对以前各世纪所以占有优势的最重要的一点，因为我揣测梵文典籍影响的深刻将不亚于十五世纪希腊文艺的复兴；所以我说读者如已接受了远古印度智慧的洗礼，并已消化了这种智慧；那么，他也就有了最最好的准备来倾听我要对他讲述的东西了。对于他，我所要说的就不会是像对于另外一些人一样，会有什么陌生的甚至敌视的意味；因为我可以肯定，如果听起来不是太骄傲的话，组成《邬波尼煞昙》的每一个别的，摘出的词句，都可以作为从我所要传达的思想中所引申出来的结论看；可是绝不能反过来说，在那儿已经可以找到我这里的思想。

不过，大多数读者已经要不耐烦而发作了，那竭力忍耐抑制已久的责难也要冲口而出了：我怎么敢于在向公众提供一本书时提出这许多要求和条件呢？其中前面的两个要求又是那么僭妄，那么跋扈？何况又恰逢这样一个时代，各种独创的思想如此普遍地丰富，单在德国每年就出版三千多种内容丰富，见解独到，并且全是少不得的著作；还有无数期刊甚至日报所发表的东西，都通过印刷机而成为公共财富呢？在这个时代，深刻的哲学家，单在德国，现存的就比过去几个世纪加起来的还多呢？因此，气愤的读者要问：如果要经过如许周折来阅读一本书，怎么能有个完呢？

对于这样的责难，我不能提出任何一点答辩。我只希望这些读者为了我已及时警告了他们不要在这本书上浪费一个小时，能够对我多少有点儿谢意。因为不满足我所提出的要求，即令读完这本书也不能有什么收获，所以根本就可丢开不读。此外，我还可以下大注来打赌，这

本书也不会适合他们的胃口；却更可说它总是“少数人的事”，从而只有宁静地、谦逊地等待这些少数人了；只有他们不平凡的思维方式或能消受这本书。因为，这个时代的知识既已接近这样“辉煌”的一点，以至将难解的和错误的完全看作一回事；那么，在这个时代有教养的人们中，又有哪一位能够忍受几乎在本书每一页都要碰到一些思想，恰好和他们一劳永逸地肯定为真的、已成定论的东西相反呢？还有，当某些人在本书中一点也找不到他们以为正是要在这儿寻求的那些东西时，他们将是如何不快地失望啊！这是因为他们的思辨方式和一位健在的伟大哲人[3]同出一辙；后者诚然写了些感人的著作，只是有着一个小小的弱点：他把十五岁前所学的和认定的东西，都当作人类精神先天的根本思想。〔既然如此〕，谁还愿意忍受上述一切呢？所以我的劝告还是只有将这本书丢开。

但是，我怕自己还不能就此脱掉干系。这篇序言固然是在劝阻读者，但是这本书却是已经看到这序言的读者用现金买来的，他可能要问如何才能弥补这损失呢？现在，我最后脱干系的办法只有提醒这位读者，即令他不读这本书，他总还知道一些别的办法来利用它，此书并不下于许多其他的书，可以填补他的图书室里空着的角落，书既装订整洁，放在那儿总还相当漂亮。要不然，他还有博学的女朋友，也可把此书送到她的梳妆台或茶桌上去。再不然，最后他还可以写一篇书评；这当然是一切办法中最好的一个，也是我特别要奉劝的。

在我容许自己开了上面玩笑之后，而在这意义本来含糊的人生里，几乎不能把〔生活的〕任何一页看得太认真而不为玩笑留下一些余地，我现在以沉重严肃的心情献出这本书，相信它迟早会达到那些人手里，亦即本书专是对他们说话的那些人。此外就只有安心任命，相信那种命运，在任何认识中，尤其是在最重大的认识中一向降临于真理的命运，也会充分地降临于它。这命运规定真理得有一个短暂的胜利节日，而在此前此后两段漫长的时期内，却要被诅咒为不可理解的或被蔑视为琐屑不足道的。前一命运惯于连带地打击真理的创始人。但人生是短促的，而真理的影响是深远的，它的生命是悠久的。让我们谈真理吧。

1818年8月于德雷斯顿

---

[1] 六角括号内的话系译者所加，下同。——编者注

[2] 《吠陀》是印度最古的梵文文献。《邬波尼煞昙》，亦称《奥义书》，是古印度宗教哲学典籍。（以下凡用阿拉伯数码注者，皆为译者所加，不另注明。）

[3] 雅各璧（F.H.J）。（以下凡用*注，皆为原作者注，不另注明。）

第二版序

不是为了同时代的人们，不是为了同祖国的人们，而是为了人类，我才献出今日终于完成的这本书。我在这样的信心中交出它，相信它不会对于人类没有价值；即令这种价值，如同任何一种美好的事物常有的命运一样，要迟迟才被发觉。因为，只是为了人类，而不可能是为了这转瞬即逝的当代，这个唯个人眼前妄念是务的世代，我这脑袋在几乎是违反自己意愿的情况下，通过漫长的一生，才不断以此工作为己任。在这期间，即令未获人们的同情，也并不能使我对于这一工作的价值失去信心。这是因为我不断看到那些虚伪的、恶劣的东西，还有荒唐的，以及无意义的东西[1]反而普遍地被赞赏，被崇拜；也虑及假如能识别真纯的、正确的东西的人们不是那么稀少，以至人们徒劳地遍访一二十年〔而不一见〕，那么，能生产这些真纯的、正确的东西的人们就不能是那么少数几个人，以致他们的作品嗣后得成为世事沧桑的例外；也顾虑到由于此变不常，使寄托于后世而使人振奋的期望，会归于泡影，而这却是每一个树立了远大目标的人为了鼓舞自己所必需的。——所以，谁要是认真对待，认真从事一件不产生物质利益的事情，就不可打算当代人的赞助。不过在大多数场合，他会看到这种事情的假象将在此期间在世界上取得它的地位而盛极一时，而这也是人世间的常规。人们必须是为事情本身而干它，否则它便不能成功；这是因为无论在什么地方，任何意图对于正确见解说来，总是危险。因此，每一件有价值的事物，如学术史上一贯证明了的那样，都要费很长久的时间才能获得它的地位和权威；尤其是有教育意义而不是娱乐性质的那类事物，更是如此。在这期间，假东西就大放光芒了。因为要把一件事情和它的假象统一起来，纵非不可能，也是很困难的。这正是这个贫困、匮乏的世界的灾难，一切都必须为这些贫困、匮乏作打算而为之奴役。因此，这世界并不是这样生就的，说什么任何一种高尚的、卓绝的努力，如指向光明和真理的努力，可以在这世上无阻碍地兴盛起来，可以只为本身的目的而存在。并且，即令有那么回事，这样的努力真能显出自己的分量了，从而也把有关这种努力的观念带到人间来了，可是那些物质利益，那些个人目的立即就会把这种努力控制起来，以便使它成为这些利益和目的的工具或面具。准此，在康德重振哲学的威望之后，哲学必须又立即成为某些目的的工具；在上，是国家目的的工具；在下，是个人目的的工具。纵

使严格地说来，作为工具的并不是哲学，然而也是和哲学同行的替身在冒充哲学。这也并不应使我们感到诧异，因为人间有难于相信的多数，由于他们的本性，除了物质目的外，就根本不能有其他目的；甚至不能理解其他的目的。如此看来，这追求真理的努力就太曲高和寡了，以致不能期待一切人，很多人，甚至少数人诚恳的来参加。尽管人们又一次，如在目前的德国看到哲学方面显著的活跃情况，看到普遍地在干着、写着、谈着哲学上的事物，人们却可满有信心地假定这些活动的真正“第一动机”，那掩藏着的动机，尽管人们道貌岸然，庄严保证，却只是现实的而非理想的目的，也即是个人的、官方的、教会的、国家的目的；一句话，他们心目中所有的只是物质利益。从而，使得这些冒牌世界睿哲们的笔尖这样紧张活动的也只是党派目的。同时，指导这些骚动分子的星辰并不是正确的见解，而是某些私图；至于真理，那就肯定是他们最后才考虑到的东西了。真理是没有党派的，它却能够宁静地，不被注意地通过这些哲学上的叫嚷争吵而退回自己的路，如同通过那些最黑暗的，拘限于教会僵硬信条的世纪的冬夜一样。那时，真理只能作为秘密学说传布于少数信徒之间，甚至于只能寄托在羊皮纸上。是的，我要说没有一个时代对于哲学还能比这样可耻地误用它，一面拿它当政治工具，一面拿它作营利手段的时代更为不利的了。或者还有人相信，在这种忙忙碌碌骚动的场合，真理也并未被忽视，也可在夹边一见天日呢？不，真理不是娼妇，别人不喜爱她，她却要搂住人家的脖子；真理倒是这样矜持的一位美人，就是别人把一切都献给她，也还拿不稳就能获得她的青睐呢！

政府既拿哲学当作达到国家目的的手段，那么，在另一面，学者们就视哲学讲座为一种职业，和任何能养活人身的职业一般无二了。他们竞奔那些讲座，保证自己有善良的意愿，也就是保证其意图是为那些目的服务。他们也果然遵守诺言。所以，给他们指示方向的北斗星，不是真理，不是明澈，不是柏拉图，不是亚里士多德；而是雇佣他们来服务的那些目的。这些目的立即成为他们分别真伪，有无价值，应否注意〔什么〕两两之间的准绳。于是，凡是不符合那些目的的，哪怕是他们专业里最重要、最杰出的东西；就或是受到谴责，或是谴责有所不便，就采取一致加以无视的办法来窒息它。人们只要看看他们反对泛神论那种异口同声的热烈劲儿，能有一个白痴相信这股劲儿是从信服真理而来的吗？然则，这被贬为　口职业的哲学又焉得不压根儿蜕化为诡辩学呢？正因为这是势所必至的，而“端谁的碗，唱谁的歌”又自来便是有支配力的规律，所以古代就把靠哲学挣钱作为诡辩家

的标志了。现在，还有这样的事也凑到这一起来，即是说在这世界的任何地方，除了庸才之外，再没有可以期待，可以要求，可以用金钱收买的东西了；所以人们在这儿也宁可对庸才偏爱一些。因此，我们就在德国所有的大学里，都看到这些亲爱的庸才殚精竭虑地，靠着自己的聪明，并且是按规定的尺码和目标在建立着一种根本还不存在的哲学；——这场表演，如果要加以嘲笑，那就近乎残忍了。

长期以来，哲学就是在这种情况下一贯被当作手段，一面为公家的目的服务，一面为私人的目的服务。而我呢，三十余年来，紧跟着自己的思路走，不为所乱。这正是，也仅是因为我之必须这样做而不能另有所作为，是由于一种本能的冲动使然。不过，也还有一种信心支持着这一冲动，我相信一个人既想出了真实的东西，照亮了隐蔽的东西，那么，这些东西总有一天会被另外一个思维着的精神所掌握，会要和这精神攀谈，使他愉快，安慰他。我们就是对这样的人说话，如同类似我们的人们曾对我们说过话而成为我们在这生命的荒野上的安慰一样。在这样的时候，人们从事于他们的事情是为了事情本身的，也是为了他们本人的。然而在哲学的深思中，却有这样一种奇特的情况：凡是往后对别人有所裨益的，偏是那些各人为自己精思，为自己探讨的东西，而不是那些原来是为别人已经规定了的东西。前者首先是在其一贯诚恳这个特征上看得出来的；因为人们总不会故意欺骗自己，也不会把空壳核桃送给自己。所以，一切诡辩和一切废话就都剔除了，结果是写下去的每一段落都能补偿阅读它之劳。如此说来，我的著作就显明地在脸上刺着“诚恳坦白”的金印；单凭这一点，我的著作和康德以后三个著名诡辩家 [2] 的作品已迥然有别了。人们无论在什么时候，总会发现我站在反省思维的立场上，即理性的思索和诚实的报道这一立场上，而绝不是站在灵感 的立场上。灵感又称为“理性的直观”或“绝对思维”，而它的真名实姓则是瞎吹牛和江湖法术。我一面以上述那种精神工作，同时不断看到虚伪的东西，恶劣的东西有着普遍的权威；是的，瞎吹牛 [3] 和江湖法术 [4] 还享有最高的崇敬；而我则早就对当代人的赞许敬谢不敏了。当今这个世代既已二十年来把黑格尔这个精神上的珈利本 [5] 当作最伟大的哲学家叫嚷着，如此大声地嚷，以至整个欧洲都发出了回声；这样一个世代要使一个曾经目睹这一切的人还渴望他们的赞许，那是不可能的。这个世代再没有荣誉的桂冠可以送人了，它的赞美是猥滥的，它的责备也没有什么意义。我这里所说的是一本正经，我若有些想获得当代人的喝彩，我就得删去上二十处和他们意见全相反的地方，以及部分地他们认为刺眼的地

方。但是，为了这种喝彩，只要是牺牲了一个音节，我也认为是罪过。完全严肃地说，只有真理是我的北斗星。向着北斗星，开始我只能希求自己的赞许，而完全不理会这个从一切高尚的精神努力的观点看来都是深自沉沦的时代，不理会那连个别例外也随同腐化了的民族文学；而在这种文学里把高雅的辞令和卑鄙的心术结合起来的艺术倒是登峰造极了。我固然永远丢不掉我的缺点、弱点，那是和我的天性必然联系在一起的，如同每人的缺点、弱点都是和每人的天性必然相连的一样；但我将不用卑鄙的逢迎迁就来增加这些缺点、弱点。

就这第二版说，首先使我感到愉快的是在二十五年后，我并没发现有什么要收回的东西；因此，我的基本信念，至少对我自己来说，是保持住了。既然如此，对只包括第一版全文的第一卷里的修改，自然绝不会触及本质的东西，而只是部分的涉及一些附带的东西，而这些改动的绝大部分是由这儿那儿添加的，极简短的、说明性质的附释所组成的。只在批判康德哲学的部分有些重要的修改和详尽的增补，这是因为这里的增改不能用一个单另的补充篇来处理，如同阐述我自己学说的那四篇，每篇都在第二卷里各有相应的补充篇章一样。而对于那四篇，我所以采用另加补充篇的增改办法，那是因为在该四篇写成后，已过了二十五年，在我的表现方式上和语调风格上都产生了显著的变化，已不便再把第二卷的内容和第一卷掺和成一整个，正是“合之两伤”〔离之两美〕。因此，我把这两部分各别提出；而旧作中好些地方，即令我现在可以用完全不同的方式来表达，也没加更动；我要避免老年人的吹毛求疵损坏我较年轻时代的作品。这些地方如有应加改正之处，借助于第二卷，通过读者的思想，自然会更正的。这上下两卷书，名副其实地有着一种互为补充的关系；这是基于从智力方面说，人生不同的年龄阶段原是互为补充的。所以，人们将发现上下卷的关系不仅是这一卷所有的，是那一卷所无，而是每一卷的优点恰在于“此所存”为“彼所去”。如果我这著作的前半部有什么超过后半部的地方，那只是青春的火焰和初获信念时的热诚所能提供的东西罢了；而后者却以思想之高度的成熟和彻底胜过前者。这些又只是一个漫长的生命过程及其辛勤共同的果实所能有的。这又因为在我有力量初次掌握我这体系的根本思想时，在我立即探索这一思想的四个分支，又回到它的统一性而将整个思想作出明白表述时，我还不能够将这体系的一切部分充分地、透彻地、详尽地加以发挥，这是只有通过多年的沉思才能办到的。为了在无数事例上加以证实和解说，为了以极不同的论据来加强体系，为了先从一切方面加以阐明，然后大胆地把不同

的观点加以对比，为了筛分驳杂的材料而有条不紊的依次表达出来，就要求这种长年的沉思。如果我这部书是一气呵成的，不是现在这样分成两半截而在阅读时又得放在一起使用，那对于读者是要适意些。但是也得请读者考虑一下，假如要那样做，就会是要求我在一个年龄阶段做完那只能在两个年龄阶段中完成的事情，也即是说，我必须在一个年龄阶段具有大自然把它分属于两个完全不同年龄阶段的性能。准此，我这部著作分成互为补充的两半截而提出的必要性，就可以比拟于另一种必要性：即是人们在制造一种无色的光学镜头时，不可能用一整块的玻璃制成，而是采取这样一种办法制成的，就是把一块用铅玻璃制的凸面透镜和一块用石灰碱玻璃制的凹面透镜两两配合；只有这两种透镜合起来的作用才能达到预定的要求。另一方面，关于同时使用上下两卷的不便，读者可于读物的交替和疲劳的恢复中得到一些补偿。这种补偿是同一头脑，在同一精神中，却在极不同的年代处理同一题材所带来的。并且，对于那些尚不熟悉我这种哲学的读者，则先读完第一卷，暂不涉及补充部分，留待读第二遍时再去参阅肯定要适宜些；否则读者将很难于从其关联去掌握整个体系，因为只有第一卷是在这种关联中阐明这体系的，而第二卷则是为那些主要论点各别地寻求详尽的论据并加以充分的发挥。即令是没有决心把第一卷读上两遍的读者，也最好是先看完第一卷，然后单另看第二卷；〔读第二卷时〕并且要依着各章的顺序读，因为章与章之间都有一种相互的联系，联系虽然松懈一些，但中间的空隙，只要读者掌握好了第一卷，回想一下就可完全填补起来。此外，读者在第二卷中还可到处看到引证第一卷内与之相应的地方；为此目的，我把第一版第一卷中仅是用破折号标志的各段，在第二版中一律加上了分段的数字。

在第一版序言里，我已声明过我的哲学是从康德哲学出发的，从而彻底了解后者是前者的前提。在这里我再重申一次。因为康德的哲学，只要是掌握了它，就会在每个人头脑中产生一种根本的变化，一种如此重大的变化，真可当作一种精神的再生看待。只有康德哲学才能够真正排除掉头脑中那天生的、从智力的原始规定而来的实在主义；这是贝克莱和马勒布朗希[6]力所不及的，因为他们太局限于一般，康德却进入了特殊；并且康德进入特殊的方式是前无古人，后无来者的。这个方式对于人心具有一种特别的，可说是当下直接的作用；在这一作用下，人们就经受了一种彻底的幻灭，此后得以从另一眼光来看一切事物了。只有这样，读者对于我要提出的一些更积极的说明才有接受的可能。与此相反，谁要是没有掌握康德哲学，那么，不管他在别

的方面读了些什么，他总是好像在天真状态中似的，即总是拘囿于那自然而然的、幼稚的实在论中。我们所有的人都出生在这种实在论中，它能教我们搞好一切可能的事情，就只不能搞好哲学。因此，这样一个人和掌握康德哲学的人，两者间的关系，就等于未成年人和成年人的关系一样。这一真理，在今天听起来是乖僻难解的，但在《纯粹理性批判》出版后的头三十年中却并不是这样。这是由于在那些年代之后，又有一个世代成长起来了，而这个世代并不理解康德；因为要理解康德，单靠一些走马观花式，粗心的阅读或听自第二手的报告是不够的。而这又是由于这个世代缺乏良好指导的结果，他们把时间浪费在庸俗的，也就是才力不称的人们，甚或是乱吹的诡辩家们的哲学问题上面了。这些诡辩家呢，又是别人不负责地向他们推荐的。因此，在这样教养出来的世代，他们自己的哲学试作中，总是从装模作样和浮夸铺张的外壳之中流露出基本概念的混乱以及难以言说的生硬和粗鲁。如果有人还以为他可以从别人关于康德哲学的论述来了解康德哲学，那么，他就陷于一种不可挽救的错误。不如说，对于这类论述，尤其是最近期间的，我必须严重的提出警告。最近这几年来，我在黑格尔派谈康德哲学的文章中，竟遇到一些真是难于相信的神话。如何教那些从才茁芽的青年时代起就被黑格尔的胡扯扭伤了，损坏了的头脑，还能够追随康德那种意味深长的探讨呢？他们早就习惯于把空洞的废话当作哲学思想，把最可怜的诡辩当作机智，把愚昧的妄谈当作辩证法；而由于吸收了这样疯狂的词汇组合——要从这些词组想出点什么东西来，人的精神只有徒劳地折磨自己，疲困自己——，他们头脑的组织已经破坏了。对于他们，理性的批判没有用处，哲学没有用处，倒是应该给他们一种精神药剂，而首先作为一种清导剂，就应给以一小课健全的人类理智，然后人们可以再看，对于他们是否可以谈谈哲学了。所以康德的学说，除了在他自己的著作里，到任何地方去寻找都是白费劲；而康德的著作自始至终都是有教育意义的，即令是他错了的地方，失败了的地方，也是如此。凡对于真正的哲学家说来有效的，由于康德的独创性，对于他则是充类至极的有效；就是说人们只能在他们本人的著作中，而不能从别人的报道中认识他们。这是因为这些卓越人物的思想不能忍受庸俗头脑又加以筛滤。这些思想出生在〔巨人〕高阔、饱满的天庭后面，那下面放着光芒耀人的眼睛；可是一经误移入〔庸才们〕狭窄的、压紧了的、厚厚的脑盖骨内的斗室之中，矮檐之下，从那儿投射出迟钝的，意在个人目的的鼠目寸光，这些思想就丧失了一切力量和生命，和它们的本来面目也不相像了。是的，人们可以说，这种头脑的作用和哈哈镜的作用一样，在

那里面一切都变了形，走了样；一切所具有的匀称的美都失去了，现出来的只是一副鬼脸。只有从那些哲学思想的首创人那里，人们才能接受哲学思想。因此，谁要是向往哲学，就得亲自到原著那肃穆的圣地去找永垂不朽的大师。每一个这样真正的哲学家，他的主要篇章对他的学说所提供的洞见常什百倍于庸俗头脑在转述这些学说时所作拖沓藐视的报告；何况这些庸才们多半还是深深局限于当时的时髦哲学或个人情意之中。可是使人惊异的是读者群众竟如此固执地宁愿找那些第二手的转述。从这方面看来，好像真有什么选择的亲和性在起作用似的；由于这种作用，庸俗的性格便物以类聚了，从而，即令是伟大哲人所说的东西，他们也宁愿从自己的同类人物那儿去听取。这也许是和相互教学法同一原理，根据这种教学法，孩子们只有从自己的同伴那儿才学习得最好。

现在再同哲学教授们说句话。我的哲学刚一出世，哲学教授们就以他们的机智和准确微妙的手腕，识出了我这哲学和他们的企图毫无共同之处，甚至是对于他们有危险性的东西；通俗说来，就是同他们的那些货色格格不入。他们这种机智和手腕，以及他们那种稳健而尖刻的策略，借此他们随即发现了他们面前唯一正确的办法；那种完全的协调一致，他们以此来运用他们发现了的办法；最后还有他们用以坚持这办法始终不懈的坚忍性，这些都是我向来不得不“佩服”的。而这个办法，由于极其容易执行，原是很可采取的。显然，这办法就是完全“无视”并从而分泌之，“分泌”本是歌德不怀好意的一种措辞，原指“侵吞重要的和有意义的东西”。这种静默手段的影响，由于他们为了同伙们新生的精神产儿互相祝贺的疯狂叫嚣更加强了。他们以叫嚣强逼公众去欣赏他们在祝贺时用以互相招呼的那副像煞有介事的尊容。谁会看不出这种做法的目的呢？本来嘛，能有什么可以非议先顾生活，后谈哲学这一基本原理呢？那些先生们要生活，并且是靠哲学来生活。他们和他们的妻孥都指靠哲学，虽早有彼得拉克[7]说过：“哲学啊，你是贫困地，光着身子地走进来的”，他们还是冒险这样做。可是我的哲学根本不是为此而制定的，人们不能拿它作 口之用。我的哲学完全缺乏那些基本的，对于高薪给的讲坛哲学不可少的道具，首先就完全缺乏一种思辨的神学。而恰好是这种神学（和那惹麻烦的康德及其理性批判相反），应该是，必须是哲学的主要课题；似乎哲学也就持有一个任务，要不停地讲它绝对不能知道的东西。然而我的哲学竟全不承认哲学教授们那么聪明地想出来的，他们少不了的那一神话，关于一个直接而绝对地认识着，直观着或领会着的理性

的神话。好像是人们只需一开始就用这神话拴住读者，往后就能以世界上最便当的方式，如同驾着驷马似的，闯入一切经验的可能性彼岸的领域，被康德完全地、永久地给我们的认识拦断了去路的领域；而人们在那儿所发现的恰好是直接启示了的，条理得停停当当的，现代的，犹太化的，乐观的基督教根本教义。我的哲学既缺乏这种基本道具，它是没有顾虑，不提供生活条件，深入沉思的哲学。它的北斗星仅仅只是真理，赤裸裸的、无偿的、孤独无偶的、每每被迫害的真理。它不左顾，也不右盼，而是对准这座星辰直驶过去的。那么，天晓得，那“哺育的母亲”，也即是那善良的，可资为生的大学讲坛哲学，这种身背着百般意图，千种顾虑的包袱，小心翼翼地蹒跚而来，心目中无时不存着对天主的惶恐，无时不考虑着政府的意向、国教的规程、出版人的愿望、学生的捧场、同事们良好的友谊、当时政治的倾向、公众一时的风尚等等的讲坛哲学和我的哲学又有什么相干呢？再说，我对真理这种恬静认真的探讨，和那讲台上，课凳上叫嚣着的，一贯以个人目的为最内在动机的，头巾气的吵嘴，又有什么共同之处呢？显然，这两种哲学是根本各异其趣的。所以，就我而言，没有妥协，没有同行之谊；大抵除了那些什么也不追求，唯真理是务的人以外，没有一个人，也没有一个流行的哲学派别会在我这儿找到符合他们的打算的东西；因为所有这些派别都在追求他们的私图，而我则只有些见解可以贡献，可是这些见解又不适合他们的意图，而这又正是因为正确的见解本不是按意图的模型塑成的。准此，我的哲学如果也要适合讲台的话，那就得另有一个完全不同的时代事先成长培育起来才行。——如果这样一种哲学，人们不能借以　口的哲学也居然赢得了空气和阳光，甚至还赢得人们普遍的尊重，那倒是一件大好事咧！然而这种情况是必须防止的，大家要团结起来如同一个人一样来加以防止。可是，争论辩驳又不是容易的玩意儿；并且单为了下面这个原因，进行辩论已是一个不对劲的办法，那就是说公开辩论就会把公众的注意力吸引到这件事情上来，而研读我的著作又将使公众对哲学教授的课业失去胃口；因为谁尝过了严肃事物的滋味，他就觉得儿戏之谈，尤其是使人厌倦的一种不合胃口了。因此，他们一致采取的沉默法是唯一正确的办法，我也只能奉劝他们坚持这一办法，并且继续执行这一办法；一天行得通，就执行一天，直到有一天，人们把这种“无视”当作“无知”[8]的意味看，那时也还来得及趁风转舵。在此以前，却并没有剥夺任何人间或为自己的用途而拔下一根鹅毛管的权利，因为在自己家里，思想的澎湃一般是不会怎么闷煞人的。于是，

那种“无视”和沉默法还能执行一个时期，至少在我还能活着这段时间内是可以的，而这就已经赢利不少了。如果在这沉默中，即令人们或在这儿或在那儿听出一些轻率不自量的声音，也就立即被教授们的大放厥词所汩没了。他们懂得怎样装模作样，用各种不同的花样来取悦于公众。不过，我要奉劝在这种做法的协调一致上，还须严格注意；尤其要守护好那些青年人们，因为他们有时竟轻率的可怕咧。不过即使这样做了，我还是不能保证这一可赞美的办法就可以永久地执行有效，所以也不能对最后的结局负责。这即是说，如何引导那大体上善良的、随顺的公众，确是一个很特殊的事业。尽管我们在一切时代，都看到一些戈奇亚斯[9]，一些希比阿斯[10]高高在上，看到那荒唐的东西一般总是如日中天，而个别人的声音要想透出愚弄和被愚弄者双方的合唱似乎已不可能；不过，尽管这样，真纯的作品在任何时候都保有一种完全特有的、宁静的、稳健的、强有力的影响，如同由于奇迹一般，人们看到这种影响最后从喧嚣骚动的人群中往上直升，好像气球从地面上厚重的烟雾气围上升到更洁净的高空一样；而一旦上升到那儿，它就停留在那儿，没有人再能把它拽下来了。

1844年2月于美因河畔法兰克福

---

[1] 指黑格尔哲学。

[2] 指费希特、谢林、黑格尔三人。

[3] 费希特和谢林。

[4] 黑格尔。

[5] C是莎士比亚戏剧《暴风雨》中的丑鬼。

[6] M（ 1638—1715），法国唯心论哲学家，是偶因论和万有神论的代表。

[7] P（1304—1374），意大利诗人和人文主义者，开文艺复兴之先河。

[8] “无视”和“无知”同一词根，这种用法颇有俏皮意味。

[9] 皆古雅典诡辩家，这里用多数形式，是指这一类人而言。

[10] 皆古雅典诡辩家，这里用多数形式，是指这一类人而言。

第三版序

如果不是那些自己拿不出一件好东西，同时又阴谋不让别人的东西露出头来的人们，那么，真正的和纯粹的东西就更容易在世界上赢得地位了。这种情况，即令尚未完全窒息，也已阻碍了，耽误了好些有益于人世的东西。这情况对我本人的后果是：当这本书第一版问世时，我才三十岁；而我看到这第三版时，却不能早于七十二岁。对于这一事实，我总算在彼得拉克 的名句中找到了安慰；那句话是："谁要是走了一整天，傍晚走到了，就该满足了。"（《智者的真理》第140页。）我最后毕竟也走到了。在我一生的残年既看到了自己的影响开始发动，同时又怀着我这影响将合乎"流传久远和发迹迟晚成正比"这一古老规律的希望，我已心满意足了。

读者将看到第二版所有的一切，都无遗漏地收在第三版内。第三版还包括了更多的东西，因为新加了些补充；如果同第二版一样排印，就会多出136面。

在本书第二版问世七年之后，我还发行了两卷《附加和补充》[1]。包括在这一书名中的东西，是由一些补充篇章组成的，补充我那哲学已有了的系统的叙述。这些东西如果收在这第三版的各卷内，那倒是很适当的；不过在那时，我只得将就利用当时可能的条件把它安顿好；〔须知〕那时我是否能看到这第三版，还很成问题呢。这一点是人们在上述《附加》第二卷中可以看到的，并且在各章的标题上也容易辨识出来。

1859年9月于美因河畔法兰克福

---

[1] 原文"P P"是德语化的希腊文，但并不普遍，仅叔本华用之。这里按希腊文原义译出。叔本华所以出此，显然是为了有别于本书第二卷的补充部分。

第一篇 世界作为表象初论

服从充分根据律的表象经验和科学的客体

跳出童年时代吧，朋友，觉醒呵！

——J.J.卢梭

§1

“世界是我的表象”：这是一个真理，是对于任何一个生活着和认识着的生物都有效的真理；不过只有人能够将它纳入反省的、抽象的意识罢了。并且，要是人真的这样做了，那么，在他那儿就出现了哲学的思考。于是，他就会清楚而确切地明白，他不认识什么太阳，什么地球，而永远只是眼睛，是眼睛看见太阳；永远只是手，是手感触着地球；就会明白围绕着他的这世界只是作为表象而存在着的；也就是说这世界的存在完全只是就它对一个其他事物的，一个进行“表象者”的关系来说的。这个进行“表象者”就是人自己。如果有一真理可以先验地说将出来，那就是这一真理了；因为这真理就是一切可能的、可想得到的经验所同具的那一形式的陈述。它比一切，比时间、空间、因果性等更为普遍，因为所有这些都要以这一真理为前提。我们既已把这些形式[1]都认作根据律的一些特殊构成形态[2]，如果其中每一形式只是对一特殊类型的表象有效，那么，与此相反，客体和主体的分立则是所有那些类型的共同形式。客体主体分立是这样一个形式：任何一个表象，不论是哪一种，抽象的或直观的，纯粹的或经验的，都只有在这一共同形式下，根本才有可能，才可想象。因此，再没有一个比这更确切，更不依赖其他真理，更不需要一个证明的真理了；即是说：对于“认识”而存在着的一切，也就是全世界，都只是同主体相关联着的客体，直观者的直观；一句话，都只是表象。当然，这里所说的对于现在，也对于任何过去，任何将来，对于最远的和近的都有效；因为这里所说的对于时间和空间本身就有效；而又只有在时间、空间中，所有这些〔过去、现在、未来、远和近〕才能区别出来。一

切一切，凡已属于和能属于这世界的一切，都无可避免地带有以主体为条件〔的性质〕，并且也仅仅只是为主体而存在。世界即是表象。

这个真理绝不新颖。它已包含在笛卡儿所从出发的怀疑论观点中。不过贝克莱是断然把它说出来的第一人；尽管他那哲学的其余部分站不住脚，在这一点上，他却为哲学作出了不朽的贡献。康德首先一个缺点就是对这一命题的忽略，这在本书附录中将有详尽的交代。与此相反，吠檀多哲学[3]被认为是毗耶舍的作品，这里所谈的基本原理在那里就已作为根本命题出现了；因此印度智者们很早就认识这一真理了。威廉·琼斯[4]在他最近《论亚洲哲学》（《亚洲研究》，第四卷第164页）一文中为此作了证，他说："吠檀多学派的基本教义不在于否认物质的存在，不在于否认它的坚实性、不可入性、广延的形状（否认这些，将意味着疯狂），而是在于纠正世俗对于物质的观念，在于主张物质没有独立于心的知觉以外的本质，主张存在和可知觉性是可以互相换用的术语。"这些话已充分地表出了经验的实在性和先验的观念性两者的共存。

在这第一篇里，我们只从上述的这一方面，即仅仅是作为表象的一面来考察这世界。至于这一考察，虽无损于其为真理，究竟是片面的，从而也是由于某种任意的抽象作用引出来的，它宣告了每一个人内心的矛盾，他带着这一矛盾去假定这世界只是他的表象，另一方面他又再也不能摆脱这一假定。不过这一考察的片面性就会从下一篇得到补充，由另一真理得到补充。这一真理，可不如我们这里所从出发的那一个，是那么直接明确的，而是只有通过更深入的探讨，更艰难的抽象和"别异综同"的功夫才能达到的。它必然是很严肃的，对于每一个人纵不是可怕的，也必然是要加以郑重考虑的。这另一真理就是每人，他自己也能说并且必须说的："世界是我的意志。"

在作这个补充之前，也就是在这第一篇里，我们必须坚定不移地考察世界的这一面，即我们所从出发的一面，"可知性"的一面；因此，也必须毫无抵触心情地将当前现成的客体，甚至自己的身体（我们就要进一步谈到这点）都仅仅作为表象看，并且也仅仅称之为表象。我们希望往后每一个人都会确切明白我们在这样做的时候，只仅仅是撇开了意志；而意志就是单独构成世界另外那一面的东西；因为这世界的一面自始至终是表象，正如另一面自始至终是意志。至于说有一种实在，并不是这两者中的任何一个方面，而是一个自在的客体（康德

的“自在之物”可惜也不知不觉的蜕化为这样的客体），那是梦呓中的怪物；而承认这种怪物就会是哲学里引人误入迷途的鬼火。

---

[1] 时间、空间和因果性等是直观和思维的形式（这是从康德来的），但叔本华用形式一词极广泛，主客分立也是一形式。表象的每一形式在根据律中都有一构成形态（Gt）或一形态（G）与之相应。

[2] 时间、空间和因果性等是直观和思维的形式（这是从康德来的），但叔本华用形式一词极广泛，主客分立也是一形式。表象的每一形式在根据律中都有一构成形态（Gt）或一形态（G）与之相应。

[3] 吠檀多哲学，印度的一个唯心主义哲学派别。

[4] 威廉·琼斯（1746—1794年），英国东方语文学家，西欧研究梵文的鼻祖。

§2

那认识一切而不为任何事物所认识的，就是主体。因此，主体 就是这世界的支柱，是一切现象，一切客体一贯的，经常作为前提的条件；原来凡是存在着的，就只是对于主体的存在。每人都可发现自己就是这么一个主体，不过只限于它在认识着的时候，而不在它是被认识的客体时。而且人的身体既已是客体，从这观点出发，我们也得称之为表象。身体虽是直接客体 [5]，它总是诸多客体中的一客体，并且服从客体的那些规律。同所有直观的客体一样，身体也在一切认识所共有的那些形式中，在时间和空间中；而杂多性就是通过这些形式而来的。但是主体，作为认识着而永不被认识的东西，可就不在这些形式中；反而是这些形式总要以它为前提。所以，对于它，既说不上杂多性，也说不上杂多性的反面：统一性。我们永不能认识它，而它总是那认识着的东西，只要哪儿有“被认识”这回事。

所以，作为表象的世界，也就是这儿我们仅在这一方面考察的世界，它有着本质的、必然的、不可分的两个半面。一个半面是客体 ，它的形式是空间和时间，杂多性就是通过这些而来的。另一个半面是主

体，这却不在空间和时间中，因为主体在任何一个进行表象的生物中都是完整的、未分裂的。所以这些生物中每一单另的一个和客体一道，正和现有的亿万个生物和客体一道一样，都同样完备地构成这作为表象的世界；消失了这单另的一个生物，作为表象的世界也就没有了。因此，这两个半面是不可分的；甚至对于思想，也是如此，因为任何一个半面都只能是由于另一个半面和对于另一个半面而有意义和存在：存则共存，亡则俱亡。双方又互为限界，客体的起处便是主体的止处。这界限是双方共同的，还在下列事实中表示出来，那就是一切客体所具有本质的，从而也是普遍的那些形式，亦即时间、空间和因果性，毋庸认识客体本身，单从主体出发也是可以发现的，可以完全认识的；用康德的话说，便是这些形式是先验地在我们意识之中的。 康德发现了这一点，是他主要的，也是很大的功绩。我现在进一步主张，根据律就是我们先天意识着的，客体所具一切形式的共同表述；因此，我们纯粹先天知道的一切并不是别的，而正是这一定律的内容。由此产生的结果是：我们所有一切先天明确的"认识"实际上都已在这一定律中说尽了。我在《根据律》那篇论文中已详尽地指出，任何一个可能的客体都服从这一定律，也就是都处在同其他客体的必然关系中，一面是被规定的，一面又是起规定作用的。这种互为规定的范围是如此广泛，以至一切客体全部存在，只要是客体，就都是表象而不是别的，就整个儿都要还原到它们相互之间的必然关系，就只在这种关系中存在，因而完全是相对的。关于这些，随即再详论。我还曾指出，客体既各按其可能性而分为不同的类别，那由根据律普遍表示出的必然关系也相应的出现为不同的形态，从而又反过来保证了那些类别的正确划分。我在这里一贯假定，凡是我在那篇论文中所已说过的都是读者所已熟悉的，并且还在记忆中；因为，如果还有在那儿没有说过的，就会在这里给以必要的地位。

---

[1] 《根据律的四重根——一篇哲学论文》第二版，§22。

§3

在我们所有一切表象中的主要区别即直观表象和抽象表象的区别。后者只构成表象的一个 类，即概念。而概念在地球上只为人类所专有。这使人异于动物的能力，达到概念的能力，自来就被称为理性 [6] 。我

们以后再单另考察这种抽象的表象，暂时我们只专谈直观的表象 。直观表象包括整个可见的世界或全部经验，旁及经验所以可能的诸条件。前已说过，这是康德一个很重要的发现，他正是说经验的这些条件，这些形式，也就是在世界的知觉中最普遍的东西，世间一切现象在同一方式上共有着的东西，时间和空间，在单独而离开它们的内容时，不仅可以抽象地 被思维，而且也可直接加以直观。并且这种直观不是从什么经验的重复假借来的幻象，而是如此地无须依傍经验，以至应该反过来设想经验倒是依傍这直观的；因为空间和时间的那些属性，如直观先验地所认识的，作为一切可能的经验的规律都是有效的；无论在哪儿，经验都必须按照这些规律而收效。为此，我在讨论根据律的那篇论文中曾将时间和空间，只要它们是纯粹而无内容地被直观的，便把它们看作是表象的一个特殊的，独自存在的类。这由康德所发现的，属于直观的那些普遍形式的本性固然如此重要，即是说这些形式单另独立于经验之外，可以直观地，按其全部规律性而加以认识，数学及其精确性即基于这种规律性；但是，直观的普遍形式还另有一个同样值得注意的特性，那就是根据律，在将经验规定为因果和动机律，将思维规定为判断根据律的同时，在这儿却又以一种十分特殊的形态出现；这一形态我曾名之为存在根据 。这一形态在时间上就是各个瞬间的先后继起；在空间上就是互为规定至于无穷的空间部分。

谁要是从那篇序论 [7] 清晰地明白了根据律在形态上有着差别的同时，在内容上又有完整的同一性，他也就会信服为了理解这定律最内在的本质，认识它那最简单的一个构成形态是如何的重要，而这就是我们已将它认作时间 的那一构成形态。如同在时间上，每一瞬只是在它吞灭了前一瞬，它的“父亲”之后，随即同样迅速地又被吞灭而有其存在一样；如同过去和将来（不计它们内容上的后果）只是像任何一个梦那么虚无一样；现在也只是过去未来间一条无广延无实质的界线一样；我们也将在根据律所有其他形态中再看到同样的虚无性；并且察知和时间一样，空间也是如此；和空间一样，那既在空间又在时间中的一切也是如此。所以，从原因和动机所发生的一切，都只有一个相对的实际存在，只是由于，只是对于一个别的什么，和它自身同样也只是如此存在着的一个什么，而有其存在。这一见解中的本质的东西是古老的：赫拉克立特就在这种见解中埋怨一切事物的流动变化性；柏拉图将这见解的对象贬为经常在变易中而永不存在的东西；斯宾诺莎称之为那唯一存在着不变的实体的偶性；康德则将这样被认识的

〔一切〕作为现象，与“自在之物”对立起来。最后，印度上古的智者说：“这是摩耶[8]，是欺骗〔之神〕的纱幔，蒙蔽着凡人的眼睛而使他们看见这样一个世界，既不能说它存在，也不能说它不存在；因为它像梦一样，像沙粒上闪烁着的阳光一样，行人从远处看来还以为是水，像随便抛在地上的绳子一样，人们却将它看作一条蛇。”（这样的比喻，在《吠陀》和《布兰纳》经文中重复着无数次。）这里所意味着的，所要说的，都不是别的而正是我们现在在考察着的：在根据律的支配之下作为表象的世界。

---

[1] 只有康德把理性这概念弄混乱了，关于这一点请参照本书附录部分和我所著《伦理学根本问题》中《道德的基础》一篇，§6，第一版第148—154页，第二版第146—154页。

[2] 指《充分根据律的四重根——一篇哲学论文》，后文中提到的“那篇序论”都是指这篇论文，译者不再加注。

[3] 梵文原文是M，意为“欺假”、“骗局”，转义为外表世界的创造者，“摩耶之幕”已成国际词汇，即遮蔽真实世界的帷幕。

§4

谁要是认识了根据律的这一构成形态，即在纯粹时间中作为这一定律出现，而为一切计数和计算之所本的这一形态，他也就正是由此而认识了时间的全部本质。时间并不还是别的什么，而只是根据律的这一构成形态，也再无其他的属性。先后“继起”是根据律在时间上的形态，“继起”就是时间的全部本质。其次，谁要是认识了根据律如何在纯粹直观的空间中起着支配的作用，他也就正是由此而穷尽了空间的全部本质；因为空间自始至终就不是别的，而只是其部分互为规定的可能性，也就是位置。关于这方面的详细考察和由此而产生的结果，沉淀为抽象的概念而更便于应用，那就是全部几何学的内容。——同样，谁要是认识了根据律的又一构成形态，认识它支配着上述形式的（时间和空间的）内容，支配着这些形式的“可知觉性”，即支配着物质，也就是认识了因果律；他并由此也认识了物质所以为物质的全部本质了。因为物质，自始至终除因果性外，就再不是别的；这是每人

只要思考一下便可直接理解的。物质的存在就是它的作用，说物质还有其他的存在，那是要这么想象也不可能的。只是因为有作用，物质才充塞空间、时间。物质对直接客体（这客体自身也是物质）的作用是“直观”的条件，在直观中唯有这一作用存在；每一其他物质客体对另一物质客体发生作用的后果，只是由于后者对直接客体先后起着不同的作用才被认识的，也只在此中才有其存在。所以，原因和效果就是物质的全部本质；其存在即其作用（详见《充足根据律》那篇论文§21第77页）。因而可知在德语中将一切物质事物的总括叫做现实性Wirklichkeit，是极为中肯的；这个词儿比实在性Realität一词的表现力要强得多[9]。物质起作用，而被作用的还是物质。它的全部存在和本质都只在有规律的变化中，而变化又是物质的这一部分在别的一部分中引出来的，因此，它的全部存在和本质也完全是相对的，按一个只在物质界限内有效的关系而为相对的，所以〔在这一点上〕恰和时间相同，恰和空间相同。

但是，时间和空间假若各自独立来看，即令没有物质，也还可直观地加以表象；物质则不能没有时间和空间。物质是和其形状不可分的，凡形状就得以空间 为前提。物质的全部存在又在其作用中，而作用又总是指一个变化，即是一个时间 的规定。不过，时间和空间不仅是分别地各为物质的前提，而是两者的统一才构成它的本质；正因为这本质，已如上述，乃存于作用中、因果性中。如果一切可想到的、无数的现象和情况，果真能够在无限的空间中毋庸互相拥挤而并列，或是在无尽的时间中不至紊乱而先后继起；那么，在这些现象和情况的相互之间就无需乎一种必然关系了；按这关系而规定这些现象和情况的规则更不必要了，甚至无法应用了。结果是尽管有空间中一切的并列，时间中一切的变更，只要是这两个形式各自独立，而不在相互关联中有其实质和过程，那就仍然没有什么因果性；而因果性又是构成物质真正本质的东西；所以，没有因果性也就没有物质了。——可是因果律所以获得其意义和必然性，仅仅是由于变化的本质不只是在于情况的变更本身，而更是在于空间中同一地点上，现在是一 情况而随后又是一 情况；在于同一个 特定的时间上，这儿 是一情况而那儿 又是一情况；只有时间和空间这样的相互制约，才使一个规则，变化依之而进行的这规则有意义，同时也有必然性。从而，因果律所规定的不是仅在时间中的情况相继起，而是这继起是就一特定的空间说的；不是情况的存在单在一特定的地点，而是在某一特定的时间，在这个地点。变化也即是按因果律而发生的变更，每次总是同时 而又统一地

关涉到空间的一定部位和时间的一定部分。于是，因果性将空间和时间统一起来了。而且我们既已发现物质的全部本质是在其作用中，也就是在因果性中，那么，在物质中，空间和时间也必然是统一的，即是说不管时间和空间各自的属性是如何互相凿枘，物质必须将双方的属性一肩挑起；在双方各自独立时不可能统一的在物质中都必须统一起来，即是将时间方面无实质的飘忽性和空间方面僵硬不变化的恒存统一起来；至于无尽的可分性则是物质从时空双方获得的。准此，我们看到由于物质才首先引出同时存在 ，它既不能在没有并列的孤立的时间中，也不能在不知有以前、以后和现在的孤立空间中。可是，众多情况的同时存在 才真正构成现实的本质，因为由于同时存在，持续始有可能。而持续又在于它只是在某种变更上，与持续着的东西同时俱在之物的变更上看出来的；不过这同时俱在之物在此时也只是由于变更中有持续着的东西才获得变化 的特征，亦即在实体 ，也就叫做物质 [10] 恒存的同时，性质和形式却要转变的特征。如果只单是在空间中，这世界就会是僵硬的、静止的，就没有先后继起，没有变化，没有作用；而没有作用，那就连同物质的表象也取消了。如果只单是在时间中，那么，一切又是太缥缈易于消逝的了，就会没有恒存，没有并列，因而也没有同时，从而没有持续，所以也是没有物质。由于时间和空间的统一才生出物质，这即是同时存在的可能性，由此才又有持续的可能性；再由于这后一可能性，然后在情况变化的 [11] 同时，才有实体恒存的可能性。物质既在时间和空间的统一性中有其本质，它也就始终打上了双方的烙印。物质得以从空间追溯其来源，部分地是由于其形状，那是和它不可分的；但特别是（因为变更是只属于时间的，而单是只在时间自身中就没有什么是常住的）由于其恒存（实体）；而“恒存”的先验的明确性是完全要从空间的先验的明确性引出的 [12] 。物质在时间方面的来源是在物性上（偶然属性）展示出来的；没有物性，它绝不能显现；而物性简直永远是因果性，永远是对其他物质的作用，所以也就是变化（一个时间概念）。但是这作用的规律性总是同时关涉到空间和时间，并且只是由此而具有意义。关于此时此地 必然要发生怎样一个情况的规定，乃是因果性的立法所能及的唯一管辖范围。基于物质的基本规定是从我们认识上先验意识着的那些形式引申出来的，我们又先天赋予物质某些属性：那就是空间充塞，亦即不可透入性，亦即作用性；再就是广延，无尽的可分性、恒存性，亦即不灭性；最后还有运动性。与此不同的是重力，尽管它是普遍无例外的，还是要算作后天的认识；尽管康德 在《自然科学的形

而上学初阶》第71页（罗森克朗兹版，第372页）上提出重力时，却把它当作是可以先天认识的。

如同客体根本只是作为主体的表象而对主体存在一样，表象的每一特殊的类也就只为主体中相应的一特殊规定而存在；每一这样的规定，人们就叫做一种认识能力。康德把作为空洞形式的时间和空间自身在主体方面的对应物叫做纯粹感性；这个说法本不大恰当，因为一提到感性就已先假定了物质；不过康德既已开了先例，也可以保留。物质或因果性，两者只是一事，而它在主体方面的对应物，就是悟性 。悟性也就只是这对应物，再不是别的什么。认识因果性是它唯一的功用，唯一的能力；而这是一个巨大的、广泛包摄的能力；既可有多方面的应用，而它所表现的一切作用又有着不可否认的同一性。反过来说，一切因果性，即一切物质，从而整个现实都只是对于悟性，由于悟性而存在，也只在悟性中存在。悟性表现的第一个最简单的，自来即有的作用便是对现实世界的直观。这就始终是从效果中认原因，所以一切直观都是理智的。不过如果没有直接认识到的某一效果而以之为出发点，那也就绝到不了这种直观。然而这样的效果就是在动物身体上的效果，在这限度内，动物性的身体便是主体的直接客体 ，对于其他一切客体的直观都得通过这一媒介。每一动物性的身体所经受的变化都是直接认识的，也即是感觉到的；并且在这效果一经联系到其原因时，就产生了对于这原因，对于一个客体 的直观。这一联系不是在抽象概念中的推论结果，不经由反省的思维，不是任意的；而是直接的、必然的、妥当的。它是纯粹悟性 的认识方式；没有悟性就绝到不了直观，就只会剩下对直接客体变化一种迟钝的、植物性的意识；而这些变化，如果不是作为痛苦或愉快而对意志有些意义的话，那就只能是完全无意义地在互相交替着而已。但是，如同太阳升起而有这个可见的世界一样，悟性，由于它唯一的单纯的职能，在一反掌之间就把那迟钝的，无所云谓的感觉转变为直观了。眼、耳、手所感觉的还不是直观，那只是些感觉张本。要在悟性从效果过渡到原因时，才有这世界，作为在空间中展开的直观，在形态上变更着的，在物质上经历一切时间而恒存的世界，因为悟性将空间和时间统一于物质 这个表象中，而这就是因果性的作用。这作为表象的世界，正如它只是由于悟性而存在一样，它也只对悟性而存在。我在《视觉和色彩》那篇论文的第一章里已经分析过悟性如何从感官所提供的张本造成直观，孩子们如何通过不同官能对同一客体所获印象的比较而学会直观，如何只有这样才揭穿了这许多感官现象〔之谜〕：譬如用两只眼睛观看

而事物却只是单一的一个，但在斜视一物时又现出重叠的双影；又如眼睛同时〔而不是先后〕看到前后距离不同的各对象；还有由于感觉器官上突然的变化所引起的一切假象等等。关于这一重要的题材，我在《根据律》那篇论文的第二版§21里已有过更详细、更彻底的论述。凡是在那儿说过的，原应该在这里占有它必要的篇幅，应该在这里重说一遍；不过我对于抄写自己的东西几乎同抄写别人的是同样的厌恶；同时，我现在也不能比在那儿作出更好的说明；因此，与其在这儿再重复，我宁可只指出到那儿去参考，并且假定那儿说过的也是众所周知的。

100%" align="center">

免费样章到此结束。

喜欢这本书?

点击购买

或

前往Kindle商店查看图书详情。